57e ANNEE (6e SÉRIE) Nº 53 13 NOVEMBRE 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

Le Problème de la Foi

Deuxième partie (Cf. 1er mai 1947)

SOMMAIRE

I. **Sous les yeux de l'Incroyant,** par le P. Jean LEVIE, S. J., professeur d'Ecriture Sainte au Collège théologique S. J. de Louvain. (In-8 de 302 p.), Edition universelle, 53, rue Royale, Bruxelles. — II. **La philosophie et l'Esprit chrétien,** par Maurice BLONDEL (Bibliothèque de philosophie contemporaine) ; t. I, *Autonomie essentielle et connexion indéclinable* (in-8 de XVI-340 p.) ; t. II, *Conditions de la Symbiose seule normale et salutaire* (in-8 de XII-380 p.), Presses universitaires de France. — III. **La philosophie religieuse de John Henry Newman,** par Maurice NÉDONCELLE, maître de conférences à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg (in-8 de 326 p.), Sostralib, Strasbourg. — IV. **Surnaturel,** *Etudes historiques,* par le P. Henri DE LUBAC, S. J. (in-8 de 500 p.), Paris, Aubier. — V. **Mes raisons de croire,** par E. MAGNIN (in-8 carré), Beauchesne. — VI. Conclusion : **L'Acte de foi,** par le P. A. DECOUT, S. J. (in-12 de 200 p.), Beauchesne.

Notre attention se porte avant tout sur quatre ouvrages de premier plan, au sujet desquels l'*Ami* a été maintes fois déjà interrogé et — en des sens parfois opposés — sollicité de donner son avis.

I

Un jugement objectif sur le livre du P. Jean LEVIE, S. J., *Sous les yeux de l'Incroyant* n'est possible qu'à la condition de le dégager au préalable des cadres de l'apologétique classique. L'intention de l'auteur, en effet, ne s'est précisée qu'en marge des formes de la spéculation théologique : « Préoccupé depuis longtemps du problème de la foi et de l'incroyance, [l'auteur] avait pris l'habitude de jeter sur le papier toutes les idées qui lui venaient à ce sujet, qui lui étaient suggérées par une difficulté, une rencontre, une expérience personnelle... Reprenant et relisant ses cahiers après de longues années, il remarqua la convergence de ces idées vers quelques points essentiels, qui étaient comme autant d'aspects d'un point de vue fondamental : « sous les yeux de l'incroyant ». Il entrevit alors la possibilité des principales études qui forment ce volume... Ce n'est donc pas un ouvrage systématique, technique, que l'on présente ici au lecteur, mais le simple exposé d'idées que l'on a « vécues », que l'on croit justes et que l'on pense avoir éprouvées bienfaisantes » (p. 7-8).

Des trois parties qui constituent le volume, la première est intitulée : « *sincérité intellectuelle et soumission de foi* ». Le croyant ne doit jamais ni garder, ni donner l'impression qu'il a dû, pour maintenir sa foi, céder quelque chose de l'intransigeance de sa sincérité intellectuelle. Il faut, au contraire, qu'il ait conscience que la sincérité de son intelligence s'est approfondie et élargie dans la sincérité de sa foi : « bien penser pour croire ». Voulant mettre en pleine valeur cette idée fondamentale, le P. Levie envisage la sincérité dans son rôle apologétique, c'est-à-dire dans la justification de la foi. Considérée sous cet angle, « la sincérité dit deux choses : d'abord une pleine soumission à l'*objet*, le saisissant tel qu'il est, dans toute son étendue et toute sa profondeur ; ensuite une parfaite adaptation du *sujet*, l'être pensant, le rendant assez éclairé, assez enrichi, assez formé pour s'ouvrir entièrement à cet objet supérieur » (p. 14-15).

Mais ce n'est pas tout : il faut « croire pour bien penser ». La sincérité intellectuelle a un rôle chrétien à remplir ; elle doit penser à la lumière de la foi. Pour faire comprendre à l'incroyant pourquoi la foi s'impose à l'intelligence humaine, il serait insuffisant de s'en tenir aux arguments de l'apologétique traditionnelle, « miracles du Christ, miracles physiques comme les guérisons et les prodiges naturels opérés par Jésus, sa résurrection, miracles moraux comme les prophéties à son sujet, l'éminence de sa doctrine, la sainteté de sa vie, la merveilleuse propagation de sa religion, le témoignage de ses martyrs, etc. » (p. 18). Non, certes, que ces arguments ne soient « de bon aloi » et n'aient pas « tous à jouer leur rôle dans une preuve totale du christianisme » ; mais les postulats inconscients qui en forment la base deviennent facilement des « exigences fondamentales en matière apologétique » et faussent la conception de la crédibilité (p. 19).

L'auteur énumère cinq postulats de ce genre : 1° Avant la foi existe un préambule, entièrement séparé, l'examen des motifs de croire, ne relevant que de lui-même et de ses lois, *totalement indépendant du contenu de la révélation, s'achevant et se concluant sans que le donné révélé ait jamais à intervenir ;* 2° Ce préambule — jugement de crédibilité — est accessible à toute intelligence : croyants et incroyants, *partant de principes identiques*, font route ensemble et *aboutissent aux mêmes conclusions*, s'ils sont de bonne foi ; 3° Ce préambule, étant un fait historique, doit être étudié exclusivement selon les méthodes historiques *utilisées en matière profane ;* 4° L'examen de ce préambule ne réclame de l'esprit humain qu'une qualité essentielle, l'objectivité scientifique ; les *dispositions*

morales et religieuses n'ont aucun rôle à jouer dans la démonstration ; 5° Chacun des arguments de ce schème forme un tout indépendant : la démonstration d'un seul miracle de N.-S. Jésus-Christ suffirait pour établir l'obligation de croire (p. 19).

Le tort d'une telle méthode, au jugement du P. L. est double : d'abord « au rebours de toute saine critique de la connaissance, elle omet de considérer le rôle essentiel du *sujet*, de la pensée elle-même, dans l'étude apologétique... Ensuite elle rétrécit l'*objet* de l'apologétique aux limites étroites que lui assigne la controverse avec les incroyants, au lieu de choisir comme base *la totalité du fait chrétien* » (p. 20). Et il semble indispensable d'envisager cette totalité, car « la plupart des faits évangéliques sont, quant à leur valeur apologétique, solidaires les uns des autres. » Aussi, dans l'examen des arguments de détail, il faut garder « sous les yeux de notre esprit *le fait intégral du Christ*, avec toute sa signification religieuse, toute la doctrine et toute l'action spirituelle qu'il implique dans le cadre d'une Eglise qui l'achève et le mène à la plénitude de sa stature. » Le christianisme ne devient pleinement intelligible qu'à la condition d'atteindre le centre, « le Christ total dans son Eglise » ; et, si l'on veut que l'incroyant comprenne quelque chose de la moindre de nos preuves, il faut — dans la mesure du possible — l'orienter d'abord vers ce terme, en le lui faisant envisager comme « hypothèse de travail » (p. 20).

Telle est donc, semble-t-il, la position prise par l'auteur : il ne s'agit pas de demander à l'incroyant un acte de foi en Jésus-Christ et en son œuvre, mais il importe de lui présenter cet objet, dans sa totalité complexe, *intellectuellement*, *rationnellement* :

« Il ne s'agit pas ici de « croire » pour être à même de comprendre ; il s'agit de « comprendre », mais de comprendre « intégralement », en appréhendant l'objet sous tous ses aspects, doctrinal aussi bien qu'extérieur ; il s'agit de « comprendre » d'une manière qui ne ferme pas l'accès à la foi, qui soit accueillante envers la foi. Si le christianisme est vrai, la *véritable synthèse*, qui seule satisfera pleinement l'intelligence, sera une synthèse intégrale, où la foi et la raison auront chacune leur part, où la raison se percevra comme pleinement équilibrée par la foi » (p. 24, note).

Le P. L. montre l'avantage d'une telle position à propos soit des documents historiques, soit du témoignage de Jésus sur lui-même, soit des miracles de Jésus, en particulier de sa résurrection, soit de la sainteté et de la doctrine de Jésus ou de la raison d'être du Christ. Et il conclut :

« Aucun argument particulier, séparé de la synthèse chrétienne intégrale n'est contraignant pour l'esprit humain et chaque argument particulier est valable précisément dans la mesure où il montre et prépare le centre d'intelligibilité : *le Christ total dans son Eglise.* Certes, on ne vient pas d'ordinaire à la foi par le chemin d'une apologétique complète et systématique, mais on y vient parce que, *dans un indice, dans un signe, on a entrevu toute la synthèse doctrinale* » (p. 57).

« Bien penser pour croire ». — Du côté du *sujet*, quelle sera cette pensée sincère et à la fois jalouse de ses droits ? L'Eglise a affirmé à maintes reprises les droits de la raison allant vers la foi ; « pour arriver à la foi, l'homme n'aura jamais à violenter son intelligence par un de ces coups de force de la volonté, que l'incroyant imagine à l'origine de tout acte de foi ; il n'aura jamais à accepter le cercle vicieux du fidéisme : croire parce qu'il croit ; il ne croira que parce qu'il *voit* qu'il faut croire. Or nous ne recevons pas de Dieu, toute faite, une intelligence chrétienne ; nous devons la conquérir ou, si l'incroyance a touché notre âme, la reconquérir. Cet aspect subjectif du problème de la foi sera utilement traité en partant des tentations contre la foi, au-dessus desquelles il faut intelligemment s'élever pour affermir en nous la vraie sincérité intellectuelle et parvenir, au terme, à ce sacrifice intellectuel — à la fois renoncement et enrichissement — qui s'appelle la foi. Trois étapes jalonnent cette ascension :

Première étape : sous l'influence de la tentation de doute, l'intelligence prend conscience, en matière religieuse, de sa haute valeur en même temps que de sa responsabilité. La sincérité s'élève au-dessus de tous motifs inférieurs d'amour-propre, de sentiment, d'habitude, même de tradition trop docilement suivie.

Seconde étape : pour résister intelligemment aux tentations de doute, l'intelligence prend conscience de n'être pas une simple table rase, n'ayant qu'à subir passivement l'action de l'objet, des raisons de croire ; elle comprend qu'elle est essentiellement dynamique, qu'elle ne sera pleinement elle-même que par un *effort positif, intellectuel et moral, pour devenir tout ce qu'elle doit être.* La sincérité s'élève au-dessus d'une simple objectivité de réceptivité, pour devenir une sincérité active, travail personnel de spiritualisation, d'ennoblissement, de sanctification. (Ces deux premières étapes pourraient être en théorie purement naturelles, indépendantes du secours surnaturel de Dieu ; en fait, dans l'individu concret, elles sont, nous en sommes convaincu, sans cesse éclairées et soutenues par la grâce de Dieu).

Troisième étape, essentiellement surnaturelle : l'intelligence, à la lumière de la révélation chrétienne et sous l'action de la grâce, comprend qu'il y a une vérité supérieure à ses possibilités naturelles : Dieu connu en son essence propre, qu'il y a un acte intellectuel supérieur à son acte terrestre : la connaissance intuitive de Dieu dans la vision béatifique ; qu'il y a un acte humain, seul capable d'orienter vers cette vision intuitive : l'acte de foi. Elle accepte de se renoncer pour se dépasser, pour s'élever au-dessus d'elle-même ; elle consent à ce sacrifice, non pas pour se mutiler — ce serait immoral — mais pour s'enrichir de la richesse même de Dieu. Elle comprend qu'*en tant qu'intelligence, de par les lois mêmes de son intelligence*, pour être pleinement conséquente avec elle-même, *elle doit accepter de croire.* La sincérité de l'intelligence s'achève dans la sincérité de la foi » (p. 71-72).

Il convient d'insister quelque peu sur cette troisième étape. Au moment de franchir la dernière étape vers la foi, l'incroyant sera tenté d'opposer à la conception d'une apologétique purement extérieure le raisonnement suivant : « Dois-je renoncer au contrôle de mon intelligence et croire parce que j'aurai constaté un miracle fait par Jésus ou réalisé dans l'Eglise d'aujourd'hui ? Faudrait-il donc « substituer *le fait particulier, contingent, extérieur*, d'un miracle, *comme principe de ma lumière intellectuelle*, au principe naturel de lumière qu'est mon intelligence elle-même ? Je devrais consentir à mettre ce miracle, ou plutôt la vérité par lui, *à la base de mon intelligence*, en la regardant comme une lumière plus éclairante, plus certaine, que la lumière naturelle de ma raison ; cet *acte isolé de constatation du miracle*, posé par ma raison, appa-

rattrait si lumineux qu'il serait capable de me faire renoncer désormais et définitivement *à la source même de la lumière qui l'a produit ; un moment de l'activité de ma raison* aurait le droit de vinculer à tout jamais *ma raison elle-même* » (p. 87-88).

L'auteur concède qu'une telle objection est juste en son principe :

« Je ne puis renoncer à ma lumière naturelle, à mon intelligence, qu'en faveur d'une *lumière subjective, essentiellement supérieure* et *m'apparaissant comme telle en un acte* qui soit et qui m'apparaisse *plus qu'humainement intellectuel, plus que naturel.* Il faudrait même, semble-t-il, qu'entre ces deux lumières, celle de la raison et cette lumière supérieure qui doit se faire centre à sa place, le lien doive être tel que la raison elle-même constate qu'elle se renie comme raison, si elle n'accepte pas cette lumière supérieure, le lien doive être tel que la raison *se découvre obligée, pour rester elle-même, de s'absorber dans cette lumière supérieure.* Ce ne sera donc pas par l'extérieur, mais, à l'occasion de preuves extérieures, *ce sera par l'intérieur même de mon intelligence* que pourra et devra s'exercer la force m'obligeant à l'adhésion de foi. Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, l'objection de l'intellectuel incroyant peut être écartée » (p. 88).

Mais cette adhésion à la foi ne saurait être l'aboutissement d'un intellectualisme pur : « le seul intellectualisme capable d'aboutir à la vérité chrétienne est *l'intellectualisme moral* ». C'est en vivant sa foi que le chrétien vaincra le doute : la lumière seule capable de dépasser le superficiel et de découvrir ce qui dure est une lumière venant de la charité : « S'il veut échapper intelligemment aux doutes qui l'assaillent, que le chrétien cherche plus de lumière en devenant meilleur ; qu'il fasse effort pour vivre tout ce qu'il croit et il saisira par toute son âme la vérité. Qu'il étudie, qu'il examine, qu'il discute, c'est bien ; ... mais surtout qu'il *fasse* généreusement la vérité... *pour se donner la vraie compétence qui vient de l'homme unifié et ennobli* » (p. 85). C'est ainsi qu'arrivé à l'étape dernière de l'acte de foi, l'homme doit concentrer « toute l'avidité de son intelligence et de sa volonté vers cet enrichissement suprême qui leur est offert gratuitement dans la synthèse du Christ et de l'Eglise. » Ainsi il pourra dire : « Je vois en croyant et crois en voyant ; une telle doctrine, une telle efficacité de sainteté, une telle élévation de nature ne s'expliquent pas naturellement ; elles sont le signe de Dieu. Si Dieu permettait une telle réussite de l'erreur, il me tromperait lui-même. Orienté vers lui par sa grâce, je le reconnais dans son œuvre. Je vois, je crois » (p. 105).

Le dernier chapitre de cette première partie montre « combien *la foi acquise* est salutaire à l'exercice de la raison et combien il est utile de croire pour bien penser. » L'auteur montre à la fois la vérité et la fécondité de cette affirmation en rappelant l'action du Christ « levain du monde », le rôle de l'Eglise du Christ envers la pensée et le devoir de penser qui incombe au chrétien individuel : penser sa foi, et dans les matières non révélées, penser dans la perspective de sa foi « afin de donner à l'œuvre terrestre collective toutes les forces de son intelligence et de sa volonté » (p. 136).

On indiquera très succinctement la matière de la seconde et de la troisième partie du livre. Dans la seconde, il s'agit de rappeler quelle doit être l'attitude du croyant en face de l'incroyant. S'inspirant des principes exposés dans la première partie, le P. L. met en garde le croyant contre les jugements hâtifs. Il faut savoir allier une compréhension chrétienne de la vérité au respect chrétien de l'adversaire, et l'auteur fait une application immédiate de cette règle au jugement qu'il formule sur l'exégèse protestante mise en regard de l'exégèse catholique.

La troisième partie rapproche les « vérités divines » des « étroitesses humaines ». Les étroitesses humaines, ce sont : l'agnosticisme moderne, l'inquiétude du changement, le matérialisme, le positivisme, le rationalisme, les tendances anarchiques ; étroitesses auxquelles l'esprit chrétien oppose une ferme sécurité doctrinale appuyée sur la révélation divine, un respect de la tradition qui nous rattache, à travers les siècles, au Christ révélateur, le sens de la primauté de l'élément religieux dans l'homme et dans la société, enfin le respect de l'autorité et particulièrement de l'autorité de l'Eglise, fondée sur l'autorité même de Dieu.

L'ouvrage se clôt par un épilogue émouvant : *Je crois en Jésus-Christ*, qui, reprend maintes pensées déjà énoncées ou développées :

« On ne peut accepter le Christ à demi. Le Christ qui nous donne la vraie lumière et la vraie vie, c'est le *Christ total de l'Eglise catholique ;* le Christ *du dogme de Nicée et Chalcédoine :* Dieu et homme, ayant deux natures en une seule personne ; le Christ *continué par une Eglise vivante* qui refait ce qu'il a fait, enseigne comme il a enseigné, sauve comme il a sauvé ; *le Christ de la piété catholique*, d'Ignace d'Antioche et d'Augustin, de François d'Assise et des mystiques médiévaux, des grands saints du XVIe siècle comme des grands chrétiens du XIXe et du XXe siècle. Seul, le *Christ total*, le *Christ réel* apparaît, aujourd'hui comme hier, Celui qui a les paroles de la vie éternelle. Seul, il doit être aimé ardemment, sinon fidèlement, adoré religieusement comme il l'était à l'origine, comme il l'a été chaque jour et à chaque heure durant vingt siècles d'histoire. Seul, il est, en notre XXe siècle, Celui dont le monde a besoin, Celui qui « sauve » (p. 300).

* *

Cette dernière citation montre l'élévation de pensée et de sentiment qui inspire l'ouvrage du P. Levie. A cet égard, la lecture de ces pages, toutes imprégnées de l'amour le plus ardent du Christ et de l'Eglise, ne peut que fortifier le croyant dans sa foi. Au point de vue de l'apologétique chrétienne, on saura gré à l'auteur d'avoir cherché à en élargir l'horizon. Au lieu de s'attacher à une apologétique fragmentaire, il entend présenter le fait historique chrétien dans sa totalité, afin d'ajouter, à la preuve classique par le miracle ou par la convergence des indices et des documents, l'ensemble du christianisme lui-même, c'est-à-dire le Christ et son œuvre dans et par l'Eglise, comme un fait en lui-même intelligible, historiquement et psychologiquement vraisemblable, et par là même s'imposant à notre adhésion. Une telle doctrine, une telle source de sainteté, une telle élévation de l'humanité par la religion ne s'expliquent pas naturellement ; elles sont le signe de Dieu. La beauté, la sublimité, la transcendance du christianisme sont ainsi mises en un relief si nettement accusé que l'histoire chrétienne n'y devient intelligible que par la révélation et par le dogme.

Est-ce là confondre théologie et apologétique ? Mais, on l'a vu, il ne s'agit pas de demander à

l'incroyant un acte de foi ; on lui propose simplement l'objet de la foi chrétienne pour être saisi par lui dans son intégralité d'une manière intellectuelle, rationnelle. Il n'y a donc pas confusion. L'auteur toutefois aurait pu montrer plus nettement que la présentation intellectuelle du christianisme intégral n'aboutit encore qu'à un motif de crédibilité et ne conduit pas immédiatement à la foi. Ainsi eût été affirmée la parfaite conformité de son enseignement avec l'enseignement du concile du Vatican. Cette conformité apparaît d'ailleurs dans la présentation des « valeurs de vie », groupées dans l'épilogue, autour de Jésus de Nazareth. Elles « ne trouvent qu'en lui leur appui, leur principe et leur âme. En les cherchant, c'est à lui que j'aboutis ; en le recevant, c'est elles que je conquiers et sauve en moi. Chacune d'elles, considérée en regard de lui, devient un signe de vérité, qui prouve qu'il est de Dieu et qu'on ne va à Dieu que par lui ; chacune d'elles révèle un aspect du grand miracle qu'est le Christ total. C'est en les étudiant, l'une après l'autre, que je comprends *combien le « miracle du Christ » est le signe de Dieu très certain* et parfaitement adapté à toute intelligence humaine, *signum certissimum et omnium intelligentiæ accommodatum* » (p. 271).

L'interprétation obvie des textes conciliaires semble toutefois impliquer la légitimité et la valeur de preuves qui n'envisagent pas encore l'histoire chrétienne dans sa totalité. Le concile, en effet, parle d'une manière générale des « arguments externes », savoir les « faits divins et principalement les miracles et les prophéties » manifestant la toute-puissance divine et la science infinie de Dieu. Et ces signes extérieurs rendent croyable la divine révélation [1]. Le P. L., certes, entend ne pas mettre « en doute la valeur démonstrative de l'apologétique traditionnelle, notamment en ce qui concerne la valeur historique des Evangiles et les miracles », mais la critique des postulats attribués à l'apologétique traditionnelle semble infirmer quelque peu cette profession de foi.

D'ailleurs est-il bien vrai que l'apologétique traditionnelle n'aboutisse pas — médiatement du moins — à la présentation « intellectuelle, rationnelle » du fait chrétien dans sa totalité ? Le miracle, en effet, n'y est pas étudié simplement dans son fait historique matériel ; l'apologiste veut y trouver également la manifestation d'une intervention divine en faveur de vérités révélées. Et, parce que le miracle est un *signe*, il comporte soit en lui-même, soit dans ses conditions extérieures, une connexion réelle avec les vérités dont il atteste l'origine divine [2]. Etablir cette connexion, même s'il s'agit d'un seul miracle, comme la guérison du paralytique (Mt, IX, 1-8 ; Mc., II, 1-12 ; Luc, V, 17-26), ou la résurrection de Jésus lui-même, ce n'est pas « substituer le fait contingent, extérieur, du miracle, comme principe de lumière intellectuelle au principe naturel de lumière qu'est l'intelligence » ; c'est, pour reprendre l'expression du P. L. lui-même, « à l'occasion » de ce fait extérieur, faire entrevoir à l'intelligence humaine, comme « dans un indice, dans un signe » toute « la synthèse doctrinale ».

Une dernière difficulté — peut-être de simple terminologie — subsiste encore. L'auteur veut que la force obligeant l'homme à l'adhésion de foi vienne de l'intérieur même de son intelligence, à l'occasion des signes extérieurs. Aussi estime-t-il que cette adhésion est l'aboutissement des lois mêmes de l'intelligence et le résultat d'un « intellectualisme moral » dans lequel la volonté agit comme un élément intégrant de l'ascension normale vers la croyance. — Là est peut-être le point le plus délicat de la thèse du P. Levie, lequel, tout en se défendant de faire une nouvelle étude doctrinale de l'acte de foi, marque nettement ses préférences. L'analyse du livre de M. Aubert [3] nous a permis de relever chez les « blondéliens », chez le P. Rousselot et ses disciples, des assertions apparentées à l' « intellectualisme moral » du P. L. Nous avons alors précisé la position de l'apologétique traditionnelle relativement au rôle de la volonté dans l'acte de foi [4], en nous efforçant de réduire l'opposition qu'on voudrait parfois établir entre la doctrine classique et l'apologétique nouvelle. La même critique bienveillante pourrait être appliquée à certaines expressions échappées à la plume de notre auteur, conviant le chrétien à faire « généreusement la vérité », demandant à l'intelligence humaine « de se renoncer pour se dépasser,... pour s'enrichir de la richesse de Dieu » et, par là, de comprendre « qu'en tant qu'intelligence, de par les lois mêmes de l'intelligence, pour être pleinement conséquente avec elle-même, elle doit accepter de croire » ; affirmant que l'on ne peut renoncer à la lumière naturelle de l'intelligence qu'en faveur d'une lumière *subjective* supérieure ; justifiant enfin la nécessité de « vivre la foi » par le fait que la seule lumière capable de dépasser le superficiel et de découvrir ce qui dure est une lumière « *venant de la grande charité* » ... Ces formules demanderaient des précisions. Quelle que soit la part de vérité qu'elles renferment, il faut maintenir que, dans son motif formel, l'adhésion de foi est un acte d'intelligence, accueillant de vérités « tombées du ciel », à cause de l'autorité de Dieu nous les révélant, et que cet assentiment est possible même en dehors d'une foi animée par la charité [5].

II

La nouvelle série d'études philosophiques publiées par M. Maurice BLONDEL sous le titre *La philosophie et l'esprit chrétien* a sa place marquée dans cette « Chronique de théologie ». Ici encore, en effet, il s'agit de la foi, et l'aspect sous lequel l'envisage M. B. apparente son œuvre d'assez près à l'apologétique du P. Levie. La foi, considérée dans l'intégralité de ses dogmes et des institutions qui en sont la conséquence pratique, non seulement n'apparaît pas comme un apport étranger aux problèmes posés par la philosophie ou aux aspirations profondes de l'âme, mais elle s'affirme comme la réponse la mieux adaptée à ces problèmes et à ces aspirations ; bien plus, elle apparaît comme

[1] Sess. III, ch. 3, § 2, Denz.-Bann., n. 1790 ; — can. 3, id., n. 1812.

[2] Voir dans le *Dict. de théol. cath.*, notre article *Signe*, t. XIV, col. 2055 et suiv.

[3] *Le problème de l'acte de foi*, (*Ami*, 1947, 1er mai).

[4] Voir, p. 386, note 9 ; p. 396-397.

[5] Cf. Denz.-Bann., n. 1789, 1811, 1814, 2022.

une source inspiratrice de recherches et de solutions nouvelles. L'œuvre de M. B. pourrait être considérée comme un commentaire doctrinal, dans l'ensemble très sûr, de l'assertion dogmatique du concile du Vatican : *neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat* [6].

M. Bl. entend donc se mettre « en face du christianisme et de ses exigences intégrales, afin de discerner ensuite les déformations, les insuffisances, les ignorances ou les méprises qui abondent autour de lui et sur lui. » Pour étudier les rapports de la philosophie et de l'esprit religieux ou même spécifiquement chrétien, l'auteur entend user d'une méthode qu'il affirme « insolite », mais qui, en réalité, a inspiré la plupart de nos grands théologiens de l'école augustinienne et même de l'école thomiste, à commencer par S. Thomas lui-même. Cette méthode consiste à montrer la compénétration, sans cependant méconnaître l'autonomie, des deux disciplines :

> « Leur propre développement spécifique les amène constamment, si l'on ose dire, à s'accrocher l'une à l'autre, non point dans un esprit d'agression ni d'émulation, mais pour une entr'aide normale ; et cette coopération, en les laissant à leur spontanéité et à leur initiative, les fait se rencontrer, sans se confondre, et les unit, sans compromettre leur hétérogénéité féconde en même temps qu'originalement inconfusible. Il en résulte que l'initiative la plus hardie de la raison, loin de menacer les vérités d'un autre ordre, sert en toute liberté l'aspiration religieuse ; cet effort ne deviendrait troublant ou hostile qu'en arrêtant trop tôt ou en faisant dériver les exigences, tour à tour critiques et positives, de la recherche philosophique, considérée à travers ses enquêtes multiples et l'orientation de son histoire totale » (T. II, p. 250).

Cette déclaration, qui ne laisse place à aucune ambiguité montre en quel sens pleinement orthodoxe on peut, on doit interpréter une affirmation relevée dans l'*Action* [7], qui, à première vue, pouvait laisser quelque doute dans l'esprit du lecteur. L'attitude prise ici par M. Bl. répond aux directives préconisées par S. Thomas dans son Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce (q. 2) et mises en pratique par le saint Docteur lui-même dans le IV^e^ livre du *Contra Gentiles*.

* *

Le tome I^er^ a pour sous-titre : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable.* Il a pour objet de rendre manifeste « la double chaîne des initiatives rationnelles alternant avec les apports du plan divin, afin de montrer la destinée supérieure à laquelle l'humanité est appelée obligatoirement. » Les initiatives rationnelles et morales de la nature humaine se rencontrent ici avec une vocation supérieure et le philosophe croyant peut facilement montrer que « l'accord de ces deux puissances, normalement développées, est entièrement justifiable et que le dessein créateur s'adapte même à tous les écarts de la liberté humaine, sans qu'aucune des conséquences, des erreurs et des fautes de l'humanité fasse échouer le plan primitif, tout en étant une occasion de mettre en une plus saisissante évidence la plus équitable justice et la plus sublime miséricorde » (p. XIV).

L'exposé du plan divin, en regard des initiatives de la raison ou de la liberté humaine, conduit l'auteur à se placer, si l'on ose dire, « au point de vue du Créateur, du Médiateur et Sauveur et du Sanctificateur qui, bien que se suffisant absolument, ont cependant voulu tout gratuitement appeler à l'existence des êtres qu'ils rendraient capables d'adoption divine en leur accordant, par des voies admirables, le pouvoir de devenir des enfants de Dieu » (*id.*).

La première partie étudie « l'énigme philosophique de Dieu et le mystère chrétien de la Trinité. » Très nettement, M. Bl. affirme que, du seul point de vue philosophique « Dieu peut être connu et doit être affirmé comme certain et concrètement réel » (p. 4). Mais d'autre part, il signale « les difficultés que rencontre notre raison dès qu'elle veut analyser l'idée de ce Dieu vivant et concret dans sa perfection sans analogue, incommensurable avec notre expérience et nos moyens discursifs de connaître » (p. 5). En attribuant à Dieu une perfection « sans analogue », la philosophie se priverait de multiples points de comparaison dont le concile du Vatican reconnaît la valeur inductive [8]. M. Bl. ne l'a peut-être pas assez remarqué et les « impasses » auxquelles, selon lui, la raison est acculée, sont depuis longtemps dégagées [9].

C'est par rapport à la vie intime de Dieu que notre raison est impuissante et, en nous révélant le mystère de la Trinité, la foi dissipe nos inquiétudes. La vie intime de Dieu, grâce à la révélation de ce mystère, apparaît « comme une vie intimement lumineuse, éternellement féconde, parfaitement aimante et heureuse » (p. 24) [10]. En des

[6] *Const. de fide cath.*, ch. 4, § 5 ; Denz.-Bann., n. 1799.

[7] Voir *Ami*, 1947, p. 387, note 10.

[8] « La raison, éclairée par la foi... peut avoir une certaine intelligence des mystères... par l'*analogie* des choses naturellement connues » (Sess. III, ch. 4, § 2 ; Denz.-Bann., n. 1796).

[9] La volumineuse *Théodicée* du P. Descoqs fournit cent preuves de ce dégagement. Au fond, dans la pensée de M. Bl. transparaît ici l'opposition que certains auteurs marquent entre le Dieu abstrait de la philosophie et le Dieu concret et vivant de la religion. Dans son beau livre *Etre et agir*, le P. de Finance montre bien que si la philosophie sait envisager l'aspect dynamique de l'être absolu, « l'opposition entre le Dieu de la métaphysique et le Dieu de la religion apparaît parfaitement dénuée de sens... Il est vrai, le mot *être* n'évoque en moi qu'une *représentation* incroyablement pauvre : j'ai besoin, pour nourrir mon idée de Dieu, de recourir à des analogies tirées des réalités diverses où l'être se détermine. Mais cette pauvreté n'est que la livrée sous laquelle se manifeste, dans l'entendement conceptuel, un dynamisme dont rien ne borne l'amplitude objective. Et de même que tout concept particulier doit sa valeur de réalité extramentale au concept d'être dans lequel il se résout, de même le mouvement intellectuel qui affirme de Dieu les diverses perfections n'est légitime et possible qu'en vertu du mouvement qui au-dessus des êtres affirme l'Etre subsistant. Et si je pouvais devenir pleinement conscient de ce dynamisme, qui n'est que l'exercice plénier de l'énergie fondamentale de l'esprit, je connaîtrais Dieu autant qu'il m'est connaissable, sans devoir emprunter à l'expérience d'autres déterminations » (*Etre et agir*, Paris, 1945, (Beauchesne), p. 351-352).

[10] Est-il besoin de rappeler que cet aspect du mystère de la Trinité a été mis en relief par un grand théologien, Richard de Saint-Victor ?

termes dont la rigueur théologique est peut-être discutable, notre auteur rappelle que l'identité de la substance divine « n'empêche point la réciprocité en raison même du double amour qui est lui-même si personnel et si unifiant que la distinction des Personnes est la condition suprême de cette richesse intérieure toujours active et féconde. Le Père n'existe pas d'abord, en une sorte d'αὐτάρκεια substantielle ; le Fils ne serait pas le Verbe et la connaissance adéquate du principe du pur Agir s'il n'était principe et agir lui-même ; et la distinction personnelle du Père et du Fils n'offrirait aucune intelligibilité, aucune réalité, si chacun ne se donnait et ne se rendait tout à l'autre par un amour qui les unit en servant du même coup à leur personnalisation, triplement appropriée dans l'unité de l'essence » (p. 88). Mais il s'agit surtout de comprendre que « le Dieu un et trine [est] la seule et absolue réponse qui soulage, vivifie, exalte l'angoisse religieuse jusqu'à une contemplation et à une générosité aussi nourrissantes pour l'intelligence avide de clarté que pour l'aspiration spirituelle et même mystique » (p. 27).

« En méditant sur ce mystère, sur cette vérité des vérités, sur cette vie de toute vie, sur cet être en soi où nous découvrons le principe générateur de tout ce qui est librement parti de la Trinité pour être finalement assimilable à Elle, nous avons scellé le point d'attache infrangible de toute la chaîne des vérités. Quittant le domaine de l'absolu nécessaire, nous entrons dans l'ordre des contingences en son rapport secret avec ce qui nous est enseigné du conseil des trois Personnes divines dont chacune, selon l'unanimité des théologiens, a son rôle approprié [1] dans le plan providentiel, dans la destinée et l'histoire de l'humanité » (*id.*).

Les cinq autres parties du volume, s'inspirant de la même méthode, manifestent « le rythme assimilateur qui, dans une marche cycloïdale, actionnée doublement et alternativement par l'investigation philosophique et par les apports de la Révélation, déroulera toute la chaîne des problèmes rationnels et des vérités chrétiennes » (p. 29). Ainsi sont étudiées successivement « l'énigme philosophique des existences contingentes et le sens mystérieux de la Création » (2e partie), « l'énigme de la destinée humaine et le mystère de notre vocation surnaturelle » (3e partie), « l'énigme philosophique d'une constante fonction médiatrice et le mystère du Verbe incarné » (4e partie), « réalisation historique et péripéties de l'ordonnance surnaturelle » (5e partie), « l'énigme de la réparation des fautes et le mystère de la Rédemption » (6e partie) [2].

Il n'est pas possible d'analyser le détail de ces études : l'exposé qu'on a fait de la première partie suffit à donner l'idée du genre. Indiquons cependant brièvement le sens exact de la cinquième, dont le titre général demande des précisions. Il s'agit, on le devine aisément, de l'état primitif de l'homme et du péché originel, de la nécessité d'une épreuve, de la tentation, du péché lui-même et des suites de ce péché appelant, pour que le plan divin ne soit pas brisé, la rédemption par l'Homme-Dieu. En toutes ces questions, comme dans la 4e partie, on croit saisir l'influence des opinions scotistes. Nous le notons simplement, sans aucune arrière-pensée de critique [3].

Dans quelle mesure les « énigmes philosophiques » font-elles tendre la pensée humaine vers la foi ? Sur cette thèse, familière à M. Bl., on retrouve des affirmations dont le sens, au strict point de vue théologique, appelle quelques précisions : « Par l'élan de cette raison née pour l'infini et besogneuse dans sa déficience congénitale ou défaillante, le propre de notre nature spirituelle est le dépassement de l'homme tel qu'il est constitué en fait » (p. 31). On sait à quelles difficultés d'interprétation S. Thomas [4] a condamné ses commentateurs en parlant du désir naturel de la vision de Dieu !

* *

Le deuxième tome a pour sous-titre : *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire.* Tout d'abord, que signifie ce mot : symbiose ? Ce terme, nous dit l'auteur (t. II, p. x, note 1) « désigne la coopération indispensable de deux êtres d'espèce différente, mais qui, pour leur existence et leur reproduction, ont besoin l'un de l'autre malgré

[1] Les théologiens feront unanimement observer que le terme « approprié » n'est pas d'une exactitude parfaite. Toutes les œuvres *ad extra* sont communes aux trois personnes, bien que l'on « approprie » au Père la création, au Fils l'illumination, au Saint-Esprit la sanctification. Mais l'incarnation, considérée dans le terme de l'union hypostatique, pas plus que la rédemption des hommes qui en est la suite, ne sont des appropriations ; elles appartiennent en propre au Verbe, *qui propter nos homines et propter nostram salutem... incarnatus est de Spiritu sancto et Homo factus est.*

[2] La *Rédemption* avait été déjà étudiée par M. Blondel dans un article paru, en 1940, dans la *Vie spirituelle*, *La Passion rédemptrice, son double aspect cohérent et les obligations qui en découlent.* Cet article avait provoqué, de la part de M. Rivière, « le théologien de la Rédemption » des réserves assez sérieuses. Voir *L'année théologique*, 1943, p. 45-74. Le tome I de *La Philosophie et l'Esprit chrétien* était publié au moment même où M. Rivière écrivait sa critique. Un dernier paragraphe put donc être ajouté, où l'on peut trouver l'appréciation portée par l'ancien professeur de Strasbourg — aujourd'hui décédé — sur la sixième partie que nous n'indiquons que d'un mot. Appréciation dans l'ensemble assez sévère. Rien n'échappe à la perspicacité de M. Rivière, dont la discussion précise ne se paie jamais de mots. Ce qui est surtout reproché à M. Blondel c'est d'avoir conçu la Rédemption sous la forme d'une expiation pénale. « Or la vérité, dans l'espèce, est que ni le dogme chrétien de la Rédemption ne se confond avec la théorie de l'expiation pénale, ni que la « déréliction » du Christ en croix, qui est la forme aiguë et l'aboutissant logique de celle-ci, ne peut plus, comme opinion sotériologique, être coupée de ses attaches avec la Réforme qui l'a suffisamment compromise... pour que certains évêques au concile de Trente aient essayé d'en obtenir la condamnation ». Et M. Rivière d'ajouter : « Il est donc aussi pénible que surprenant de voir des écrivains catholiques s'empresser de recueillir comme bien d'Eglise une conception malsaine et périmée, dont les héritiers de ses premiers auteurs, depuis un siècle au moins, travaillent à s'affranchir. C'est à se demander où des fidèles qui, sans être des spécialistes, auraient tout pour être instruits, peuvent bien chercher leurs informations pour se méprendre à ce point sur l'état réel des problèmes religieux » (*Année théol.*, p. 72).

[3] Remarquons en passant que M. Bl. accepte la possibilité de l'état de nature pure : « Il nous est enseigné que la nature humaine aurait été viable sans une motion élévatrice, mais qu'en fait un tel état de pure nature n'a pas existé » (p. 112). Cette précision est utile pour corriger certaines impressions laissées par les premiers ouvrages du philosophe.

[4] Ce thème sera discuté à propos du *Surnaturel* du P. de Lubac. — Signalons une distraction de typographe ou de correcteur dans la manière d'indiquer les références à S. Thomas : Page 107, note 1, au lieu du q. indiquant le mot « question », on a, à trois reprises, imprimé 9.

leur complétude organique. » Le tome I a montré, dans la philosophie, les préparation, les énigmes, les aspirations de la destinée humaine et, dans la foi, les réponses pleinement apaisantes qui y sont faites par Dieu. Dans le tome II, on cherche « ce que la « Bonne Nouvelle » apporte de lumière, de force, de solutions à notre vision comme à notre acquisition de la seule plénitude à laquelle nous devons atteindre » (t. II, p. 8). Le mot « symbiose », tel que la défini M. Bl., pourrait peut être provoquer une réserve d'un théologien soucieux d'exactitude. Il s'agit, en effet, — et l'auteur nous en avertit expressément (t. I, p. XV) — de montrer « les ressources mises par Dieu à la disposition [de l'humanité] pour soutenir la foi, la vitalité, la permanence de la chrétienté à travers l'épreuve de ce monde jusqu'à la fin des temps et jusqu'à l'accès de la vie éternelle ou de la mort qui ne meurt plus. » En somme, le problème de la nécessité de la grâce sous tous ses aspects. La métaphore de la symbiose — qui implique une « complétude » organique chez deux êtres de nature différente, mais qui ont besoin l'un de l'autre — convient-elle à la grâce élevant et dirigeant l'humanité vers sa fin dernière ? Sans doute la grâce requiert notre libre coopération, mais cette coopération libre est déjà elle-même effet de la grâce et implique l'insuffisance radicale de la nature.

L'auteur commence par exposer « le sens profond des mystères glorieux ». Aucun paradoxe à placer ces mystères — Résurrection, Ascension, Descente du Saint-Esprit — au principe même des « conditions de la symbiose normale et salutaire ». Il s'agit ici en effet, non pas de refaire l'enseignement dogmatique concernant ces mystères, mais « uniquement et essentiellement, d'en indiquer la valeur spirituelle, d'en dégager cette pédagogie intrinsèque aux données historiques et aux enseignements religieux qu'elles véhiculent » (t. II, p. 3, note).

Du mystère de la Résurrection, il subsiste une double certitude : celle d'un fait effectif et plein de promesse — car c'est la victoire de la Vie sur la Mort, l'affirmation de l'état glorieux du Verbe incarné — ; celle d' « une vie éternelle, déjà inchoative en ce monde, mais qui n'aura son plein épanouissement qu'après le trépas, dans la demeure du Père » (p. 24). Double vérité, féconde pour la foi et pour l'espérance chrétiennes : « Pour que le Christ fût Dieu et Sauveur, il fallait que l'humanité de Jésus sortît du tombeau comme preuve de sa surhumanité et de son indemnité personnelle à l'égard de tout péché ; et il fallait aussi que, pour nous initier à sa vraie vie surnaturelle, une conversion de nos perspectives surnaturelles se produisît afin de nous faire passer de l'ordre terrestre à la réalité qui nous éternise déjà par sa présence en nous et sa vie cachée dans le sein du Père » (p. 24).

Le dogme de l'Ascension, riche lui aussi de leçon et de valeur morales, en même temps qu'il est adapté aux justes besoins de l'âme populaire, « contient des stimulations éclairantes et justificatrices de convictions appuyées sur la grâce invisible plus encore que sur un prodige spectaculaire et ostentatoire... »

« Au sens chrétien du mot, le Ciel n'est point un lieu partiel, une résidence d'élite d'un compartiment du cosmos. Il est un état transfiguré et réel de la vie qui, pour l'homme, est celle de l'être tout entier, dans l'unité du « composé humain » ne formant qu'un « tout naturel », état que l'ordre surnaturel doit reconstituer et perfectionner pour la vie éternelle...

Comprenons en effet ce que signifient les termes expressifs : *quæ sursum sunt sapite*. Le « haut » que nous devons goûter en y aspirant de tout notre être n'est point dans la verticale du lieu où nous nous trouvons corporellement ; il désigne les biens supérieurs auxquels nous devons subordonner toute la hiérarchie de nos désirs et de nos actes ; plus spécialement encore, il vise la vie surnaturelle où Dieu nous donne d'aspirer, de tendre et d'atteindre par la fidélité non seulement à la raison et à la norme de notre volonté, mais à la grâce élévatrice qui nous soulève vers Dieu et va jusqu'à Dieu » (p. 33-34).

Des leçons analogues se dégagent du mystère de la Pentecôte : il s'agissait, pour les Apôtres au Cénacle, « de préparer la transformation de la Loi ancienne en l'avènement total et définitif de la nouvelle Loi de grâce et d'amour pour la conquête du monde entier par l'action de ce mystérieux Esprit attendu qui, avant leur séparation, devait assurer leur commun succès et opérer leur parfaite union avec Dieu et entre eux » (p. 43) ; il s'agissait d'opérer « non une suppression, mais une transposition de l'ordre sensible et naturel jusqu'à la vérité transcendante qui exige une con version des âmes allant jusqu'à l'abnégation, au suprême sacrifice, au martyre » (p. 49). Le miracle des langues inaugure cette transposition : « ce qui importe et ce qui a en effet constitué ce prodige unique, c'est que la signification intime des paroles s'est trouvée mise à la portée des esprits les plus inégaux et s'est ouvert un accès au cœur et à la volonté de tous ces assistants » (p. 51).

La Pentecôte inaugure l'action de l'Eglise dans le monde. M. Blondel l'étudie selon les règles de la méthode qu'il s'est fixée : « manifester ce qu'il y a de raisonnable et même de rationnel et philosophique dans cette prolongation à travers les siècles de toutes les institutions de la chrétienté : une sagesse toujours justifiée par la valeur morale et intellectuelle de cette histoire, là même où se révèle une portée surnaturelle » (p. 68). Nos lecteurs savoureront ici une belle page qui montre dans quel esprit sont écrites les quatre dernières parties du volume : l'Eglise et son mystère (la tradition, le magistère) ; la symbiose chrétienne et son mystère (les sacrements) [5] ; le problème de l'union entre l'immanence et la transcendance (le sermon sur la montagne) [6] ; les perspectives finales

[5] Les questions relatives aux sacrements sont exposées assez brièvement. Toutefois l'auteur s'arrête avec plus de complaisance sur le mariage, l'ordre et l'eucharistie. On lira avec profit les *excursus XI* (Effets logiques et réels de la communion dans l'eucharistie) ; XII (Peut-on suggérer les fonctions essentielles de l'eucharistie ?) ; XIII (Perspectives suprêmes de la « philanthropie » divine) et XV (La prière : confusion et déviations à éviter ; aspect essentiel et fin suprême de l'oraison).

[6] On aurait cru trouver ici une solution nettement formulée de ce grave problème ; on n'y lit, en somme, que des déclarations assez vagues « sur la profonde signification de cette demeure qu'est la personne humaine, réceptacle de toute la nature et de la surnature elle-même » (p. 185). Le fond du problème n'est pas touché.

de nos vues humaines et la foi chrétienne (la communion des saints, la rémission des péchés, la vie éternelle).

« L'Eglise, réalité unique, est à la fois prouvée par tous les mystères christologiques et par sa propre existence, par son état permanent à travers les épreuves diverses et les défaites apparentes qui l'associent à tous les mystères douloureux comme au triomphe de son Fondateur [7].

La profession de foi chrétienne exige donc non seulement la confiance absolue en la divinité et en la perpétuité du Christ, mais encore la prolongation de sa propre autorité et de son assistance en ceux qui continuent l'investiture donnée par lui à Pierre et aux Apôtres qu'il avait lui-même choisis et à tous ceux qui, sans rupture de continuité, perpétuent ce gouvernement constamment assisté en ce qui concerne la foi, la piété et les mœurs. Parmi les prescriptions les plus formelles et d'ailleurs les plus conformes au caractère raisonnable d'une telle fidélité à l'esprit du Fondateur aussi bien qu'à la sécurité des fidèles, on ne peut méconnaître l'importance du précepte de docilité confiante.

Car si le vœu suprême du Christ c'est la réalisation de l'*union* entre tous ceux qui se réclameront de lui et l'*unité* même, rien n'est plus contraire à ce principe essentiel que le recours au choix individuel, à l'interprétation censément directe et singulière du texte inspiré ou des traditions flottantes qui ne comportent aucune précision fixée avec compétence. Le thème d'après lequel ce serait à chacun d'écouter et de reconnaître en sa propre conscience individuelle la voix et la loi du Seigneur ne saurait être qu'un solipsisme mystique manifestant une prétention qu'on peut appeler déraisonnablement orgueilleux. Rien de commun entre cette illusion doctrinale et la profondeur intime d'une foi vivifiée et d'une pratique éclairée par une humble ferveur. Sans doute il est écrit que chaque conscience a son secret et que le seul à seul avec Dieu est une vérité singulièrement bonne et féconde. Mais ce cœur à cœur, pour rester humble et docile à la grâce, doit se fonder sur une fidélité soumise aux institutions et au contrôle de la science sacrée et d'une autorité compétente. C'est à ces conditions que la liberté même de chaque âme se maintient et se développe, au lieu que les caprices de l'illusion individuelle conduisent à la tyrannie des dévotions particulières et des prétentions les plus injustifiées » (p. 70-71) [8].

Les belles réflexions de M. Bl. sur la Tradition (II, p. 86-87) et sur le Magistère (voir surtout p. 93-94) corrigent heureusement la fâcheuse impression causée par le texte de la note précédente. Aucun théologien digne de ce nom n'a conçu la doctrine catholique dans le cadre rigide imaginé par l'auteur. Quiconque a lu les Pères de l'Eglise, les grands théologiens du Moyen Age, les meilleurs auteurs de l'époque moderne et contemporaine fera nécessairement cette constatation : aucune idée religieuse, dogmatique ou morale, aucun rapprochement des exigences de la raison et de l'action ou des aspirations de la nature avec les suggestions et les réponses de la doctrine révélée, en bref, aucun des thèmes familiers à M. Bl. qu'on ne puisse retrouver dans la tradition chrétienne. Le mérite du philosophe de l'*Action* est d'avoir contribué à dissiper certaines incompréhensions issues d'une conception philosophique « fermée sur elle-même ». Il a d'ailleurs mis en bonne lumière cet aspect de sa pensée dans l'*Excursus* II :

« Il paraît bon d'énoncer d'avance... l'étrange défi qui est jeté au simple bon sens : Comment... accrocher l'ordre naturel qui étudie la philosophie, avec cette imposition surnaturelle, qui vient pour ainsi dire nous tomber dessus et nous écraser au lieu de nous élever, au moment même où le combat spirituel nous est présenté comme une mortification radicale ? Quelles sortes de rapports est-il possible de découvrir pour éviter cette oppression ?... Le mot *connexion* semble convenir, afin de ne rien compromettre tout en marquant une relation normale entre l'autonomie légitime et, à maints égards, nécessaire de la philosophie et de l'être moral que nous sommes en face de l'ordre surnaturel de la grâce et de ses requêtes transcendantes... C'est pourquoi il semble si important de comprendre toujours mieux que le problème de l'action élargit et vivifie la notion même de philosophie par cela seul qu'elle tient compte de la conception efficiente entre l'agent humain — qui n'est jamais qu'un coopérateur — et la diversité des motions divines qui, de diverses manières, peuvent susciter en nous des ressources qu'il n'est pas légitime de méconnaître, de laisser infructueuses ou de combattre par une résistance de volonté à de telles sollicitations supérieures » (p. 268-269).

Encore une fois, cette attitude philosophique, en ce qu'elle a de juste et de fécond, n'a pas été méconnue des théologiens. Elle est à la base de toutes les conceptions catholiques de la vie surnaturelle et c'est peut-être plus dans les mots que dans la réalité que la méthode préconisée par M. Bl. présente un aspect « insolite ». On peut,

[7] Idée féconde, dont Mœhler a su tirer parti dans *L'unité de l'Eglise*. Cf. *Ami*, 1938, p. 574.

[8] Ces affirmations si claires, si exactes, si traditionnelles — l'Eglise prouvée par les mystères christologiques et par elle-même ; la fidélité soumise aux institutions, au contrôle de la science sacrée et d'une autorité compétente ; la mise en garde contre des « traditions flottantes qui ne comportent aucune précision fixée avec compétence » — ne sont-elles pas quelque peu obnubilées par une page de l'*Excursus I*, sur la contribution apportée par la philosophie intégrale à la solution du problème total de la destinée humaine ? On retrouve, en effet, dans les suggestions suivantes, certaines formules qui font penser à la doctrine, si justement dénoncée, de la « vérité relative » en matière de foi : « A mesure que la connaissance historique du passé même lointain et de la psychologie collective et mouvante acquiert plus de précision et plus d'aspects variés, l'étude de ce qu'on appelle les conditions et les préambules de la foi religieuse acquiert plus d'importance, plus de souplesse et plus de solidité à la fois. On s'aperçoit d'avantage que l'idée d'étayer l'*obsequium rationabile fidei* sur des arguments abstraits et sur une fixité de notions, sans relations plastiques avec l'évolution normale des méthodes de pensée et de mentalités toujours en mouvement, risque de conduire à une conception statique et close d'un formalisme qui a pu être adapté à un moment de l'histoire ou à une idée toute extrinséciste d'une religion imposée une fois pour toutes par des témoignages marqués de la date et des habitudes d'esprit de leur temps, abstraction faite des problèmes à la fois permanents et mouvants et de l'enracinement vital des vérités à croire et des obligations à observer dans les profondeurs des âmes humaines et des éléments constitutifs de la conscience morale ou métaphysique... Rien n'est plus contraire à la vivante idée du christianisme que cette double thèse dont certains avaient voulu faire une condition *sine qua non* d'une orthodoxie intégriste, un sommaire littéralement fixé en fonction d'une terminologie et d'une doctrine construite avec des notions comme matériaux et une superposition pure et simple de l'ordre surnaturel à une philosophie se suffisant, fermée sur elle-même, sans soupirail, même obscur, vers une clarté plus haute et une vie plus abondante » (p. 261).

Il existe, semble-t-il, un lien discret, mais logique, entre cet *Excursus* I du tome II et l'*Excursus* XI du tome I, où la valeur de la définition de la vérité, *adæquatio rei et intellectus* est discutée et singulièrement appauvrie en vue d'établir une médiation indispensable à notre pensée et notre action (t. I, p. 268-275).

en effet, regretter, et très vivement, que l'éminent philosophe ait cru devoir se servir trop fréquemment de formules et de termes peu accessibles aux lecteurs même initiés à la philosophie. Quelques-unes des citations précédentes suffisent à justifier cette réserve : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement... »

Cette remarque de pure forme n'infirme en rien l'appréciation bienveillante que tout juge impartial portera sur « *La Philosophie et l'Esprit chrétien* ». Par l'intermédiaire de Mgr Montini, le Saint-Père a daigné féliciter l'auteur. Avec la grande autorité qui s'attache au nom de M. Blondel, son ouvrage fera pénétrer, dans des milieux, qui ne la connaissent pas ou ne la connaissent qu'imparfaitement, la vraie notion de la « symbiose » chrétienne [9].

* *

M. Blondel annonce un troisième volume : « Ce troisième tome est indispensable pour mettre en lumière les responsabilités, souvent méconnues, qui résultent pour nous du faux idéal que nous nous proposerions à nous-mêmes en abusant d'une fausse et présomptueuse suffisance se bornant à la dignité de la personne humaine — une dignité que l'on restreint à un égoïsme, réduit trop souvent à devenir une fin en soi et comptant sur les progrès scientifiques et politiques pour réaliser la plénitude de son développement spirituel. Ce ne sont pas seulement les faits historiques et les crises toujours renaissantes et aggravées de ce qu'on nomme la civilisation qui contredisent ces espoirs toujours persistants et toujours déçus. Il est indispensable qu'une philosophie intégrale mette en évidence les causes des faiblesses et discerne les exigences supérieures de notre véritable et intégral achèvement. »

Ces nouvelles perspectives complèteront heureusement les deux premières parties de la trilogie blondélienne.

III

En rendant compte du *Problème de l'acte de foi* de M. R. Aubert (*Ami*, p. 385), nous avions réservé pour cette seconde partie de la « Chronique de théologie » une esquisse de l'attitude de Newman en regard du problème de la foi, en nous inspirant tout d'abord de l'étude qu'en fait M. Aubert (p. 343-356).

L'attitude de Newman a été très discutée, précisément parce que les partisans de la méthode d'immanence voulaient trouver en Newman un précurseur et se mettre à l'abri sous son autorité. Effectivement les célèbres *University Sermons* d'Oxford antérieurs à sa conversion, étaient dirigés contre l'apologétique rationalisante du XVIII^e siècle. Les arguments capables d'entraîner l'assentiment religieux ne sauraient, selon Newman, être présentés « en forme syllogistique » ; ils ne mordent que sur un homme moral et religieux, en qui se trouvent des dispositions psychologiques favorables. L'amour est le grand facteur de la foi. Avant d'entreprendre l'examen des motifs de croire, il est nécessaire d'admettre déjà certaines prémisses rendant vraisemblables la révélation divine, ce que Newman appelle les *antecedent probalities*, et quelquefois *anticipations* ou *presumptions*. La conscience doit avoir éveillé en l'homme, « avec le sens du péché, le besoin d'une délivrance et d'une connaissance claire de la volonté de Dieu ; et aussi l'idée que, puisque Dieu nous parle par la conscience, il y a présomption, probabilité préalable en faveur d'une révélation proprement dite » (p. 344). L'orientation morale détermine donc le choix des éléments et des principes avec lesquels la pensée doit travailler. Mais ce choix n'est nullement arbitraire ; il implique seulement une responsabilité morale pour le sujet qui doit choisir. Eclairée ainsi par la conscience morale, la raison examine si le christianisme possède vraiment des titres à se présenter comme la réponse de Dieu aux aspirations de l'homme. Comment celui-ci justifiera-t-il son adhésion ?

« Newman a tenté de répondre dans ses *University Sermons*, puis, d'une manière beaucoup plus minutieuse, dans la *Grammar of Assent*, en distinguant le raisonnement explicite et le raisonnement implicite. On est très souvent, remarque-t-il, dans l'impossibilité d'exposer les motifs pour lesquels on agit, et cependant on sait qu'on a des raisons objectivement valables, bien qu'elles ne soient pas exprimables en syllogismes... On parle, dans ce cas, de bon sens et de jugement sain ; dans les cas plus extraordinaires, de pénétration ou d'intuitions de génie : c'est toujours de l'intelligence qu'il s'agit. C'est là l'*illative sense*, qui joue dans la logique de Newman un rôle fondamental : faculté d'apprécier et de juger rapidement, surtout dans le concret, un cas complexe, de voir d'une vue intellectuelle le point de convergence d'un ensemble d'indices, le sommet du cumul de probabilités, qui se résolvent en une certitude non seulement pratique, mais absolue, bien que la démonstration mathématique soit impraticable... C'est précisément cette faculté naturelle qui permet aux hommes, pense Newman, d'apprécier à leur juste valeur les motifs de crédibilité qu'ils ont à leur disposition, et de percevoir dans l'accumulation des faits, qui par eux-mêmes ne donnent qu'une probabilité, une convergence qui impose une seule explication à ceux qui croient à la Providence et sont vraiment en quête d'une révélation qu'ils pressentent. » (p. 345-346).

C'est donc sur un jugement *certain* de crédibilité que s'appuie la foi de Newman et, par là, sa thèse se distingue très nettement de l'erreur moderniste condamnée dans la 25^e proposition du décret *Lamentabili* [10]. Rien d'étonnant cependant que certains auteurs aient fait de Newman le « champion de l'anti-intellectualisme, qui l'amène à remettre à l'*illative sense* le soin de convertir en certitude ce qui n'est que probabilité aux yeux de la raison »

[9] Dans le chapitre sur « Les sanctions finales et la vie éternelle », M. Bl. conçoit la félicité des élus comme « apportant d'inépuisables richesses et d'illimités accroissements d'amour, de jouissance de gratitude, par la découverte en Dieu et en ses œuvres d'indéfinis trésors et de nouvelles réalisations » (p. 248). Il y a là, sous-jacente, l'idée d'un perpétuel devenir — que l'auteur avait déjà esquissée ailleurs et, en particulier, à propos de la vie trinitaire en Dieu — qui semble peu conciliable avec les données de la psychologie de l'au-delà. Voir *Ami*, 1947, p. 340. — La lettre de Mgr Montini laisse percer certaines réticences concernant les formules parfois imprécises et déficientes au point de vue théologique. Nous en avons noté quelques-unes. M. Rivière a marqué, avec la rigueur qui lui est coutumière, les déficiences du concept de la Rédemption.

[10] *Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum*. Denz.-Bann., n 2025.

(p. 349) [1]. Plus exactement, le P. Portalié louait Newman d'avoir remis en lumière le rôle de la volonté dans la connaissance en général et dans la foi en particulier : « Au fond, Newman établit la dépendance de notre esprit par rapport à la volonté, même dans des affirmations certaines et non pas seulement probables, mais d'une évidence trop mêlée d'ombres pour déterminer et fixer l'esprit [2]. » Un autre auteur faisait observer qu'en remettant cet aspect à l'avant-plan, Newman restait fidèle à la véritable tradition [3] et à S. Thomas lui-même [4], qui fréquemment insiste sur le rôle de l'amour dans la foi [5].

* *

Dans sa belle thèse *La philosophie religieuse de John Henry Newman*, M. Nédoncelle étudie plus volontiers l'état d'âme qui explique, en Newman, la psychologie de la foi.

Les sermons d'Oxford font entrevoir une âme blessée : pour Newman, la réflexion humaine semble naître d'une déception fondamentale prévenant toute expérience : « Que faisons-nous toute la vie, à la fois par nécessité et par devoir, si ce n'est d'oublier la poésie de l'univers pour en découvrir la prose ? — Echo d'une formation puritaine et de la croyance au péché originel. Newman voudrait l'union des cœurs, l'harmonie de l'univers ; mais ni le monde, ni la famille ne donnent à l'homme la béatitude qu'il désir. En nous repliant sur nous-mêmes, la vie privée peut nous faire entrevoir la beauté de l'âme, mais en fait « la compréhension d'autrui... est une trouée héroïque à travers la brume grise des équivoques ». Chacun est confiné dans son expérience personnelle : même à l'égard du Christ, « notre foi n'est pas assez vive pour que nous aimions Celui que nous ne voyons pas. » Tout est déconcertant, non seulement dans les perspectives de l'autre vie, mais déjà dans l'expérience de la vie présente, dans l'énigme des rapports de l'âme et du corps. Replié sur son intimité, l'homme prend conscience du faisceau de tendances contradictoires qu'il découvre en lui. Le vrai problème consiste donc à discerner la puissance par laquelle nous pourrons nous unifier. Mauvaise solution que d'entretenir en nous l'inquiétude pour éviter que l'âme ne s'ankylose et ne s'endorme ; car l'inquiétude de Newman est pacifique et s'affirme comme un mobile spirituel. Une telle inquiétude n'est qu'un signe, une impulsion. Sa valeur dépendra toute de l'absolu vers lequel elle nous fera tendre. Or — l'expérience le montre — l'intuition d'une perception directe d'un absolu et même la possibilité d'une déduction autonome nous sont interdites. Il ne reste qu'une issue : le *moralisme*. Le moralisme a son point de départ dans la conscience morale et, par la conscience, considérée comme *sens du devoir*, l'homme pourra s'élever jusqu'à Dieu, parce que d'instinct la conscience lui montre que Dieu seul peut être la source de l'obligation [6].

Cet itinéraire de la conscience à Dieu implique que nous avons accepté de croire. Le problème de la foi se pose donc et M. N. l'étudie particulièrement au ch. IV : *Psychologie de la foi, les sermons universitaires*.

Il note tout d'abord que Newman n'est arrivé que tardivement aux exposés d'ensemble et que le vocabulaire des sermons universitaires est extraordinairement fuyant et comporte une poussière de remarques sans lien. Pour comprendre l'apologétique de Newman, il faut la replacer dans le milieu où elle est née. Comme son maître Butler. Newman combat les rationalistes qui exaltent la raison et méprisent les mystères. Le pessimisme apparent que l'on signalait tout à l'heure au point de départ de l'expérience newmanienne est le procès de la raison, telle que les rationalistes la conçoivent. On se souviendra aussi que les « Sermons » ne sont pas des productions philosophiques : si Newman est incité par l'expérience du ministère ecclésiastique à réfléchir sur la question de la certitude, c'est que cette question pose pour lui un problème de théologie pastorale : la croyance de ses ouailles est raisonnable bien qu'elle ne s'accompagne pas de raisonnements ; raisonnable aussi la « foi du charbonnier ». Et Newman entreprend d'établir « pourquoi et à quelles conditions cette foi du charbonnier peut être un acte intelligent qui se distingue de la superstition » (p. 148).

Pas plus que M. Aubert, M. Nédoncelle n'entend faire de Newman, même encore anglican, un anti-intellectualiste. L'accord des deux auteurs est complet :

> « La foi dont il est parlé dans les discours d'Oxford n'est pas la croyance en général (*belief*), mais l'adhésion en matière religieuse (*faith*) et spécialement l'acceptation des dogmes chrétiens. Elle suppose d'emblée une attitude où toute la personne du croyant est engagée et non pas son seul intellect. Elle est un « signe de caractère » et l'homme est responsable parce qu'il est responsable de ses sympathies et de ses antipathies, de ses espérances et de ses choix. En outre, c'est un assentiment donné à des êtres personnels ou à leur témoignage ; ainsi l'on croit en Dieu comme à un Etre qu'il faut prier et dont on attend l'intervention ; on tient telle proposition pour vraie parce que Jésus-Christ l'a révélée et que les Apôtres et l'Eglise s'en portent garants. « La parole de vie s'offre au cœur de l'homme, et sur l'offre qui lui en est faite, l'homme a foi en elle. Pourquoi ? Et d'où vient cette adhésion à la parole qui lui est apportée ? Il y en a deux raisons, l'affirmation de celui qui en a été le messager et la vraisemblance du message lui-même. Mais

[1] M. Aubert cite M. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906, (à l'Index), Introduction ; H. Bremond, *La psychologie de la foi*, Paris, 1906. — La critique des idées de Newman par M. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman* (*Rev de Phil.*, t. VIII, IX) est basée sur le volume de Bremond. Moins sévère, le P. de Grandmaison estime cependant l'étude des idées de Newman dangereuse pour les débutants (*Newman considéré comme maître*, dans les *Etudes*, 1906, t. CIX, CX).

[2] *Bull. de litt. eccl.*, Toulouse, 1903, p. 179.

[3] Voir notre premier article, p. 386, note 9 et p. 397.

[4] Qu'on rapproche de la théorie newmanienne des *antecedent probalities* ce que dit S. Thomas de la *debilis existimatio* de la raison précédent la foi : *aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat* (*De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 9).

[5] Cf. A. Lefebvre, *La liberté de l'acte de foi d'après Newman*, dans *Bull. des anc. élèves de S. Sulpice*, 15 nov. 1906 ; *La certitude de la foi d'après Newman*, id., 15 fév. 1907.

[6] L'argument est longuement exposé et discuté par M. N. (p. 96-123). Les « indices » qui conduisent, en fait, l'humanité à Dieu ne sont pas présentés par Newman « comme des preuves au sens strict » (p. 123). Aussi nous pouvons dire qu'un tel itinéraire de la conscience à Dieu implique l'acceptation de croire.

encore, pourquoi donc cette impression qui fait croire à la probabilité du message ?... C'est qu'avant tout il est déjà pour l'âme un objet d'amour ; elle se rend compte de la plénitude avec laquelle il réalise tout l'idéal qu'elle pourrait se faire d'une manifestation directe de la bonté divine, s'il devait y en avoir une » (p. 146-147) [7].

Croire ainsi n'est pas rejeter les arguments ; c'est plutôt économiser les preuves. La foi implique deux préjugés ; une bonne orientation morale et l'attente d'une révélation. Si, à un homme pourvu de ces deux dispositions, le fait chrétien est présenté d'une façon objectivement imparfaite, cet homme croira en toute sécurité. Et il aura raison, car « pour tout dire, l'âme croyante ne vit que de probabilités [8]. » Mais il faut bien comprendre le mot « probabilités ». Entendez, nous dit M. N., « ce qui serait, pour une raison indépendante de tout élan moral et étrangère à toute expectation religieuse, des arguments trop faibles » (p. 147). Ce que Newman exprime ainsi : « Il n'y a qu'un sens moral parfaitement droit et une conception de la vie absolument correcte qui puissent être le vrai milieu de transmission *dans lequel les raisons favorables au christianisme puiseront assez de vigueur pour s'imposer et se faire accepter* [9]. »

Et c'est là peut-être le point délicat qui justifiait les appréhensions du P. de Grandmaison. Il suffit d'en entendre le commentaire très exact qu'en fait notre auteur :

« Grâce à cette doctrine de l'âme ouverte, un certain probabilisme intellectuel est donc compatible avec le caractère parfaitement raisonnable de l'assentiment. Techniquement défectueuse, la preuve n'en est pas moins psychologiquement valable... L'on s'explique en outre que l'adhésion reste libre : le croyant ne cède pas à une démonstration irrésistible, à un enchaînement mécanique de vérités qui se substitueraient à lui en ne laissant place ni à l'hésitation ni au mérite...

[Newman] concède à l'opinion séculière que les fondements de la foi sont faibles et qu'une conviction rationnelle a des assises bien plus précises et résistantes ; il convient au moins pour commencer, que d'un côté se trouvent les préjugés et de l'autre l'absence de préjugés. Mais en se prêtant au vocabulaire à la mode et aux opinions de ses adversaires, il sait très bien ce qu'il fait. Il se dispose à retourner peu à peu la situation en faveur du croyant. Il a toujours aimé l'humour discret du procédé socratique et il l'adopte en tout bien tout honneur » (p. 148-149).

Ces explications, surtout la dernière, sont à retenir pour juger équitablement Newman. Elles amènent M. N. à affirmer derechef que la foi chez Newman n'est pas irrationnelle. Croire, c'est adhérer avec toute son âme ; mais dans l'âme, il y a l'intelligence et, dans la foi, il y a toujours un minimum de savoir, enveloppé comme un germe et tout prêt à croître si l'occasion lui en est fournie. Le religion de Newman est raisonnable ; elle entend ne pas être raisonneuse.

Reste à garantir la validité des jugements que comporte une telle religion. Comment distinguer la foi authentique de la superstition, de la crédulité, du sectarisme ? Dans le douzième sermon [10], Newman s'efforce de répondre. Il nous renvoie tout d'abord au sentiment du devoir, « non pas simplement la perspective théorique du moralisme philosophique, mais la sainteté vécue, l'amour qui est l'œil vigilant de la foi. » L'attente de la révélation, ensuite, doit nous diriger. Mais non pas de n'importe quelle révélation. L'expérience et l'intelligence devront ici être juges, tout en s'inspirant de l'expectation religieuse. Tout message qui serait en contradiction formelle avec les attributs les plus certains de la divinité, avec les manifestations antérieures de la volonté divine, doit être rejeté. On n'acceptera pas un mode d'intervention indigne de la grandeur de Dieu ou rapetissant son action à des fins mesquines et à des moyens disproportionnés. De plus la révélation a dans le monde une continuité : ce qui présente aujourd'hui une forme inférieure sera rejeté — tels l'animalisme, l'idolâtrie — quelque supérieure qu'ait pu être jadis sa forme. La foi peut ainsi se protéger, se réformer au fur et à mesure de ses approfondissements, échapper aux abus qui la menacent, s'éloigner de tout fanatisme et amener un esprit droit et honnête « à une appréhension de la vérité divine qui soit acceptable, éclairée et féconde pour le salut [1]. »

Nous n'insistons pas sur la *Grammaire de l'assentiment*, écrite par Newman catholique (1870) ni sur l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* qui annonce, peut-on dire, l'entrée du nouveau converti dans l'Eglise catholique (1845) [2]. Sans doute la *Grammaire* met l'accent sur le rôle de l'*illative sense* dans l'assentiment et, par conséquent, dans l'acte de foi. Transposée dans l'analyse classique de l'acte de foi « l'inférence précède habituellement et normalement la croyance, comme un échafaudage précède la construction et peut ensuite être retiré » (p. 183). L'explication est d'un des meilleurs disciples de Newman, le P. Bacchus, co-auteur de l'article *Newman* du *Dict. de Théol. catholique*.

« Les prémisses d'où je pars sont toujours en partie postulées et les conclusions restent abstraites ; une démonstration en forme devient impossible. Il faut donc m'en remettre au bon sens pour conduire implicitement le raisonnement à son terme. Il faut avoir du jugement. C'est tout simplement ce que Newman veut dire en parlant d'un sens correct des inférences ou sens illatif (*illative sense*). En d'autres termes, il y a un exercice implicite de la raison qui est légitime et dont la vie nous obligerait à nous contenter, faute de mieux, même si nous étions assez sots pour en disconvenir. Ce raisonnement implicite et mental peut être tout à fait proportionné, dans notre for intime, à l'objet qu'il s'agit d'atteindre et l'assentiment qui suivra sera justifié, pour l'usage interne. Nous avons nos raisons, nous les avons parcourues d'une façon suffisante pour avoir le droit de conclure avec sécurité : « Ce qui est sacrifié, ce n'est pas la raison, ce n'est même pas le raisonnement intérieur ; c'est seulement cette forme verbale et explicite du raisonnement qui, sous sa forme savante et technique, est la logique d'école » (p. 184).

[7] M. N. donne ici deux références : *Univ. Sermons*, n° 10, § 36, p. 192 et n° 12, § 10, p. 229 ; puis n° 11, § 1, p. 202-203. Traduction Saleilles, *La Foi et la Raison*, p. 39-49.

[8] *Univ. Sermons*, n° 10, § 44, p. 400. Cf. Saleilles, p. 35.

[9] Id., n° 10, § 35, p. 191 ; Saleilles, p. 22. — C'est nous qui soulignons.

[10] *Love the safeguard of faith against superstition*, § 13, p. 232 ; Saleilles, p. 84.

[1] *Univ. Sermons*, n° 12, § 26, p. 240 ; Saleilles, p. 95.

[2] M. N. leur consacre deux chapitres, V et VI, p. 169-263. — Nous ne pouvons ici qu'indiquer cette suite de la remarquable thèse du professeur de Strasbourg.

La volonté a son rôle à jouer dans l'assentiment — disons dans l'acte de foi. Une lettre de Newman, écrite sur le déclin de la vie, indique que « la volonté suit toujours le jugement intellectuel » [3]. Assertion vraie s'il s'agit du dernier jugement pratique de l'intelligence ; mais on sait que ce jugement est lui-même le résultat de l'influence de la volonté. Mieux inspiré, Newman avait déclaré que si l'intelligence voit, la volonté la fait voir ou l'empêche de voir. La volonté libre intervient dans le jugement, parce qu'elle nous rend attentifs ou inattentifs à certaines idées et que les idées sont rarement irrésistibles [4]. C'est là l'explication traditionnelle de la psychologie de l'acte de foi.

Newman a cherché, par un effort personnel, et dans l'angoisse, la vérité religieuse. Cette vérité, il l'a trouvée, mais par une voie qui pourrait déconcerter certains esprits. « Il n'est pas douteux, écrit M. Nédoncelle, que les *Sermons universitaires*, séparés des autres œuvres, ne peuvent satisfaire un théologien catholique. La valeur qu'ils attachent au fait actuel de l'Eglise et au contenu spirituel du dogme semble avoir entraîné, pour contrepartie, un certain mépris des faits sensibles » (p. 307). Trop d'importance est donnée aux motifs internes et personnels de crédibilité, avec une prétérition presque complète des motifs externes et communs.

La position de Newman « provient d'un moralisme qui met au centre du drame humain le respect du devoir et le sens du remords de telle sorte que notre ascension religieuse tout entière s'y rattache et y trouve son unité » (p. 305). Newman trouve dans sa conscience l'écho d'une voix divine, mais d'une voix émanant d'un Principe transcendant « qui est une Personne suprême, extérieure et supérieure à nous » (p. 306). Puis, par la conscience, il va passer de la nature à la grâce : « la fidélité au devoir est pour lui la condition normale de l'acte de foi ». Dans une large mesure, en effet, la conscience « permet de discerner le vrai et le faux ; elle nous prépare à entendre le message révélé et à y adhérer dès qu'il nous est présenté » (*Id.*).

Ce processus, nous dit-on, a conduit Newman à une conception nouvelle de l'acte de foi, conception qui l'apparenterait au P. Rousselot (p. 309) [5].

« En fait, écrit M. Nédoncelle, la grâce n'a jamais laissé sans aide la raison humaine et c'est pourquoi, malgré la faute originelle, la nature n'est pas entièrement perdue et désorientée. Il y a une religion naturelle, un témoignage et un cri vers Dieu de la conscience en nous, à la libération que nous souhaitons nous pouvons répondre librement par notre disposition aimante à croire. Si nous le faisons, la grâce éveille en nous de nouveaux sentiments ; elle nous donne « des yeux, des mains et des pieds » pour éliciter l'acte de foi surnaturel. Ce rôle vivificateur et illuminateur n'empêche pas, nous l'avons dit, les lois de la démonstration d'être les mêmes à certains égards en ce qui concerne l'Evangile et les questions profanes ; nos facultés restent ce qu'elles sont, mais elles acquièrent de nouvelles vertus, elles deviennent aptes à de nouvelles fonctions. Et de même qu'elle est librement proférée, la foi sera donc l'acte d'une intelligence humaine. Pourtant, c'est la grâce qui l'aura rendue possible... Si la volonté libre oriente l'acte de foi, la grâce ouvre les yeux du croyant et donne à son esprit la lumière neuve au sein de laquelle il aperçoit la vérité chrétienne » (p. 309).

M. Nédoncelle est-il très convaincu que ce soit là « une conception nouvelle » de l'acte de foi ? Nos vieux théologiens ne pensaient pas autrement, tout en s'exprimant en termes d'une psychologie plus rudimentaire. (*A suivre*).

A. Michel.

[3] Lettre du 29 avril 1879 à William Froude, dans Ward, *Life*, II, p. 592.

[4] Ces idées, écrit M. N. (p. 182) sont sous-jacentes aux écrits de Newman.

[5] Voir notre article du 1er mai, p. 585-597.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les miracles de l'Ecriture sont-ils preuve de la foi ou objet de cette foi ?

Dans un article récent d'une revue catholique, l'auteur affirme qu'en raison de *la difficulté d'en établir scientifiquement la certitude historique*, lesdits miracles ne peuvent être présentés comme arguments en faveur de la foi, mais sont l'objet de l'acte de foi.

Cependant le concile du Vatican déclare qu'ils sont « revelationis signa *certissima* » et il ajoute : « Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et *manifestissima* miracula et prophetias ediderunt. » L'article en question n'est-il pas en contradiction avec le concile ?

R. — Notre consultant mettait ici nommément en cause l'article du R. P. Dubarle, *Critique et histoire sainte* (*Vie intellectuelle*, mars 1947, p. 41-47). En faisant un exposé direct de la thèse suggérée par le distingué dominicain, l'*Ami* n'aura pas de peine à montrer que la critique formulée à son égard est sans fondement.

M. Daniel-Rops, dans son *Histoire sainte*, I, *Le peuple de la Bible*, avait présenté des explications naturelles « de certaines merveilles des annales d'Israël, celles surtout que les Histoires saintes de notre enfance présentaient à notre imagination comme les plus prodigieux miracles : les plaies d'Egypte, la mer Rouge fendue pour livrer passage aux fugitifs, le don de la manne et l'arrêt du soleil. » C'est à ce sujet que le P. Dubarle prend position.

Le reproche de « rationalisme » adressé à M. Daniel-Rops ne lui paraît pas fondé. Nier le caractère strictement miraculeux de certains faits extraordinaires n'est pas nier leur caractère providentiel : « L'action de Dieu en faveur de son peuple est non moins évidente dans des faits dénués de tout caractère miraculeux que dans ce que nous appelons miracle. C'est toute la destinée d'Israël qui manifeste la miséricorde de Iahweh. Les prodiges merveilleux ne sont que des signes plus remarquables d'une inlassable sollicitude » (p. 43). D'autre part, il n'est pas téméraire d'affirmer que « certains auteurs inspirés n'ont pas l'idée précise du miracle. » La science expérimentale ne leur avait pas encore montré ce qu'est le cours naturel ordinaire des choses et il leur était difficile d'établir une frontière entre le prodige et l'événement exceptionnel-

lement heureux. L'interprétation religieuse d'une providence spéciale se manifestant par une série de ces faits exceptionnellement heureux « a été parfois opérée par des esprits qui n'avaient pas le sens d'une distinction entre miracle et fait extraordinaire, faute d'une idée quelque peu précise d'un cours ordinaire de la nature. Aussi n'hésitaient-ils pas, dans leur enthousiasme, à souligner dans des hyperboles poétique, le caractère providentiel des faits en leur donnant des couleurs qui, pour nous modernes, ne peuvent être que celles du miracle, parce que nous oublions l'état d'esprit de l'écrivain » (p. 43-44).

C'est donc une tâche difficile pour l'exégète de sauvegarder la donnée religieuse incluse dans le récit de faits étonnants, tout en la dépouillant des formes naïves dont elle est parfois revêtue.

« Il est certain, conclut l'auteur, qu'il y a eu dans les merveilles de l'Ancien Testament une bonne part de facteurs naturels, de rencontres heureuses d'événements. Dire cela n'est pas nier la portée providentielle de l'histoire d'Israël... Supprimer le caractère miraculeux accordé plus ou moins habituellement à certains épisodes de la destinée d'Israël n'est pas diminuer la force du témoignage que l'histoire est appelée à rendre à la vérité religieuse. A plus de trois mille ans de distance, l'historien ne peut saisir avec certitude que des ensembles le plus souvent et rarement tout le détail concret. Mais cet ensemble est significatif. Ce n'est pas pour avoir démontré par les procédés incertains de l'histoire qu'il y a eu des miracles [1] dans l'existence d'Israël que nous pourrions être amenés à le considérer comme le peuple élu de Dieu. Si nous pouvons admettre qu'il y a eu des miracles, c'est bien plutôt parce que déjà nous considérons comme divin ce long mouvement religieux qui a commencé avec Abraham et se continue encore dans l'Eglise chrétienne. C'est elle qui, « par son admirable propagation, sa sainteté hors pair, son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, son unité catholique et sa stabilité indestructible » (Conc. du Vatican), tous faits qui ne sont pas proprement miraculeux, peut solliciter notre foi et ultérieurement nous assurer qu'elle a eu, dans le passé, de ces marques plus sensibles de l'assistance divine que sont les miracles. *Notre foi d'aujourd'hui ne s'appuie pas sur la constatation historique des miracles passés ; c'est elle au contraire qui pose une affirmation de ces miracles comme miracles, à laquelle l'histoire n'arriverait pas avec certitude* » (p. 45-46).

La dernière phrase que nous avons soulignée est certainement celle qui a attiré l'attention de notre consultant. Replacée dans son contexte, elle apparaît beaucoup plus nuancée que l'assertion formulée dans la consultation. Tout d'abord, il semble hors de doute que le P. Dubarle n'a pas voulu parler ici de *tous* les miracles scripturaires sans exception, car, au début de son article, il note avec complaisance le soin mis par M. Daniel-Rops à « souligner toute la distance qui sépare les miracles évangéliques de certains prodiges de l'Ancien Testament. » Ensuite, en réduisant son affirmation à *certains* prodiges de l'Ancien Testament, l'auteur ne peut être mis en contradiction avec l'enseignement du concile du Vatican, lequel parle des miracles en général et cite, comme signes très certains de la révélation, les miracles de Moïse, des Prophètes, mais surtout (*maxime*) de Jésus-Christ. Ce « surtout » indique, en effet, que « certains miracles » de l'A. T. sont d'une autre nature que ceux du Christ. Enfin — mais cette dernière appréciation nous entraîneraient trop loin s'il fallait la développer — il est possible qu'à l'heure actuelle certains esprits, convaincus par l'histoire de l'Eglise elle-même de son origine divine et, par là, de la véracité des Evangiles, trouvent dans le *miracle moral* constitué par cette histoire (voir le texte cité, du C. du Vatican dans Denz.-Bann., n. 1794) un signe de crédibilité suffisante pour accepter, par la foi, les miracles de l'Evangile. Ce qui n'est pas nier la valeur apologétique de ces miracles, considérés dans leur réalité objective.

Toutefois, nous concédons volontiers que l'auteur de « Critique et histoire sainte » aurait pu, dans les affirmations ci-dessus, éviter d'employer, en plusieurs phrases, des formules trop générales et préciser davantage sa pensée, tout spécialement en ce qui concerne le caractère de *miracle d'ordre moral* qui s'attache à la Providence spéciale dirigeant la vie soit du peuple d'Israël, soit surtout de l'Eglise catholique.

[1] Cette affirmation, comme celles qui suivent, doit s'entendre seulement de *certains* prodiges *physiques*. Il est loisible de préférer avec le P. D. les miracles d'ordre moral ; mais il serait excessif de mettre en doute à cette occasion la réalité ou la démonstrabilité rationnelle de *tout* miracle d'ordre physique relaté dans l'A. T. Mais rien n'indique dans le contexte que le P. D. ait glissé dans cette erreur.

Q. — Chargé de visiter l'hôpital, où sont reçus des malades, dont l'âme souvent est asservie à l'hérésie, à l'islamisme, au paganisme, le Missionnaire aumônier agit ainsi :

Il s'efforce de gagner leur sympathie, tout en priant pour eux. Ensuite et discrètement il leur rappelle la pensée de Dieu (du Sauveur aux hérétiques, aux païens qui en ont entendu parler, de la Miséricorde).

En leur récitant le « *Pater noster* », il tâche de leur inspirer des sentiments de contrition surnaturelle. S'il ne peut obtenir davantage, pour lors, il attend qu'ils aient perdu connaissance (ce dont l'informe la garde-malade catholique) et soient à l'agonie ou trépassés. Alors, il leur administre secrètement :

1. aux hérétiques (douteusement baptisés) le baptême sous condition, l'absolution et l'Extrême-Onction ;

2. aux païens, le baptême (sous condition, s'il y a lieu), puis l'Extrême-Onction ;

3. aux catholiques véreux qui ont refusé les sacrements, l'Extrême-Onction quand ils ont perdu connaissance (coma, agonie) ou viennent de trépasser.

De même pour les suicidés.

Que pense l'*Ami* de cette manière de faire ?

R. — Nous rappellerons les principales règles concernant l'administration des sacrements aux mourants incapables de manifester s'ils entendent, comprennent, acceptent ou refusent les moyens de salut qui leur sont offerts ; nous dirons ensuite notre pensée sur la manière de faire du zélé missionnaire chargé de l'hôpital.

I. — *Règles ou principes de solution*

1° Les sacrements institués par le Christ pour notre sanctification ne produisent pas la grâce qui justifie sans la coopération de l'adulte en possession de l'usage de la raison. Cette coopération suppose l'intention, la foi, l'attrition.

2° Le ministre doit constater ou provoquer les dispositions requises pour une réception valide et

fructueuse des sacrements. Régulièrement, la certitude morale de leur existence s'impose.

3° Si le malade qui a perdu l'usage des sens est catholique, et si, *de plus*, il a manifesté explicitement ou implicitement, quand il en était capable, son désir de recevoir tout ce que le Christ a institué en faveur des malades, on lui donnera l'absolution et l'extrême-onction.

On absoudra encore, mais sous condition « *Si es capax* » le mourant catholique, même s'il n'a pas demandé les sacrements, même s'il vivait peu chrétiennement et on lui administrera l'extrême-onction « *absolute* ».

Moins facile à indiquer est la règle à suivre quand il y a eu refus de recevoir les sacrements avant la perte de l'usage des sens : « In his rebus extremis, écrit Vermeersch (t. III, n. 599), minor probabilitas sufficit ad sacramentum licite administrandum ». On conçoit qu'il suffise, en effet, d'une probabilité même minime, pour tenter de ménager à une âme la grâce du sacrement, mais peut-on établir comme règle que cette probabilité existe toujours et admettre, avec le même auteur (*l. c.*) que « Ex hodierno usu, omnes reliqui catholici sub condicione *absolvi debent*. Atque etiam ii qui sacramenta respuerunt, vel acatholici baptizati sub condicione absolvi possunt » ?

Nous pensons que dans trop de cas aujourd'hui, la minime probabilité requise ne peut être retenue, que ne peuvent être absous « imprimis, ii qui usque ad illud tempus, quo sensibus destituebantur, ministrum Ecclesiæ ejusque sacramenta expresse respuerunt ; deinde, etiam illi, qui adeo impie vixerunt, ut scienter usque ad extrema vitæ momenta in peccato et impænitentia perseveraverint, licet sacramenta Ecclesiæ, quæ eis oblata non sunt, non rejecerint. Nulla enim, ne quidem tenui probabilitate hi præsumi possunt dispositi, nisi Deus extraordinario gratiæ miraculo eos ad se convertat ; imo in his deest intentio ; sed extraordinaria gratiæ miracula nec præsumenda sunt nec norma in administranda sacramenta esse possunt ». (Noldin, éd. 1925, n° 295). Même doctrine dans Merkelbach, *De Pœnit*, n° 652 ; Marc-Gestermann, n°s 1854, 1883 ; Tanquerey, n° 564). En pratique, le confesseur prudent décidera dans chaque cas, d'après les données qu'il aura pu recueillir sur les dispositions véritables du moribond : famille, éducation première, entourage, attitude à l'égard de la religion, conscience professionnelle, charité...

4° Les protestants n'admettant ni la pénitence, ni l'extrême-onction n'ont pas l'intention de les recevoir ; il est donc peu probable que l'absolution puisse leur être utile quand ils ont perdu l'usage des sens, à moins qu'ils n'aient eu la volonté de bénéficier de tous les moyens de salut institués par le Christ, ce qui impliquerait le désir de l'absolution et de l'extrême-onction.

Plus favorable est le cas des schismatiques : s'ils n'ont pas exprimé de refus formel, on peut présumer, chez eux, l'intention de recevoir ces sacrements, en péril de mort (Saint-Office, 1916).

Interrogé sur la collation du baptême sous condition à des hérétiques qui se convertissent, le Saint-Office a toujours répondu qu'il fallait procéder à une enquête sur chaque cas : on ne doit pas les rebaptiser « nisi adsit dubium probabile de validitate baptismi ».

5° Au sujet du baptême des infidèles à l'article de la mort, voici la pensée de la même Congrégation, 30 mars 1898 ; De mahumetanis moribundis et sensibus jam destitutis respondendum est ut in decreto Sti-Officii, 18 septembris 1850, ad Episc. Perthensem, id est : « Si antea dederint signa velle baptizari, vel in præsenti statu, aut nutu aut alio modo eamdem dispositionem ostenderint, baptizari posse sub conditione, quatenus tamen missionarius, cunctis rerum adjunctis inspectis, ita prudenter judicaverit ».

Il n'est donc pas permis de baptiser indistinctement tous les païens adultes quand ils ont perdu l'usage de leurs sens. Chaque cas doit être examiné avec soin. L'administration du baptême sera subordonnée à l'existence vraiment probable de l'intention de le recevoir.

Nous connaissons l'opinion plus large de Génicot, éd. 1931 ; n° 150 ; Vermeersch, *Theol. moralis*, t. III, n° 243 ; Cappello, I, n. 159 ; Gennari-Boudinhon, *Consultations de morale*, I, cons. 58 ; mais nous demeurons fidèle à la doctrine du St-Office.

II. — *Appréciation de la manière de faire du missionnaire*

1° Quant aux hérétiques. Nous croyons : *a*) qu'il y a lieu d'examiner avec soin chaque cas particulier selon les directives du St-Office ; *b*) que l'on ne doit pas réitérer le baptême sans justes motifs de douter de sa validité, donc sans enquête, quand elle est possible (St-Office, 30 nov. 1878) ; *c*) que l'on ne peut présumer chez les hérétiques qui rejettent la pénitence et l'extrême-onction, l'intention de recevoir ces sacrements, cette intention doit être constatée en quelque manière, au moins comme probable.

Le missionnaire nous paraît procéder sans le discernement de rigueur entre les cas qui se présentent.

2° Quant aux païens. Le Saint-Office pose des conditions à la collation du baptême quand ils ont perdu l'usage de leurs sens : « Si antea dederint signa velle baptizari..., baptizari posse sub condicione..., quatenus tamen missionarius, cunctis rerum adjunctis inspectis prudenter judicaverit ». Sur ce point encore, nous craignons que le missionnaire ne soit pas sans reproche.

3° Quant aux catholiques véreux, — un terme susceptible de plusieurs interprétations — peut-on admettre que le ministre des sacrements est autorisé à leur donner l'absolution et l'extrême-onction dès qu'ils sont sans connaissance, avant de s'enquérir de la volonté et des dispositions dans lesquelles ils sont par rapport à ces sacrements ? « Hoc sacramentum, lisons-nous dans le rituel romain (Tit. V, c. I de Sacramento Extremæ-Unctionis, n° 11), Infirmis qui, cum suæ mentis compotes essent, illud saltem implicite petierunt aut verisimiliter petiissent, etiamsi deinde sensus vel usum rationis amiserint, nihilominus absolute præbeatur ». Il ne dit pas : à tous ; le numéro précédent excluait les impénitents « qui in manifesto peccato mortali pertinaciter perseverant ».

La miséricorde divine est insondable, mais les miracles extraordinaires de la grâce ne doivent ni

être présumés, ni dicter la règle à suivre dans l'administration des sacrements. En exigeant une véritable probabilité bien que *ténue*, *minime*, on demeure fidèle aux directions de l'Eglise : rituel, droit canonique, réponses et à la doctrine commune ; on ne rique pas d'étonner les fidèles, de provoquer les sarcasmes des non croyants : le zèle ne va pas sans la science et la prudence dans la dispensation des mystères de Dieu.

Le cas des catholiques mourant « in actu peccati », celui des catholiques qui se seraient donné la mort pourraient, s'ils n'avaient pas renié la foi, être considéré comme n'excluant pas la volonté de recevoir les derniers sacrements.

En résumé, il nous paraît que le zélé missionnaire a adopté une manière de faire qui ne tient pas suffisamment compte de l'état de chacun des mourants qu'il administre. Cette uniformité nous paraît une erreur. Nous ne pouvons l'approuver, mais parce que plusieurs auteurs parmi les anciens et même de nos jours autorisent l'administration des sacrements nécessaires au salut en faveur des mourants dans la plupart des cas envisagés, nous ne nous reconnaissons pas la mission de le condamner.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Andre LATREILLE. — **L'Eglise catholique et la Révolution française. T. I.** *Le pontificat de Pie VI et la crise française (1775-1799).* — **In-8 de 280 p., 180 f. — Paris, Hachette, 1946.**

Personne ne se trouvait mieux qualifié que le professeur Latreille pour nous donner une histoire religieuse de la Révolution ; celle qu'il vient de publier n'est pas seulement plus maniable que les cinq gros volumes de P. de la Gorce ; avec une allure moins littéraire, un caractère plus scientifique, elle nous présente une synthèse complète des travaux les plus récents et nous apporte la mise au point judicieuse, objective d'un spécialiste et d'un chrétien.

Le Livre I nous trace d'abord un tableau sobre et complet de la situation de l'Eglise à la veille de la Révolution. La crise s'annonce partout, en Espagne, au Portugal, en Autriche, en Italie, avec le triomphe des doctrines régaliennes, la mainmise du temporel sur le spirituel, la tendance générale à se passer de Rome et du Pape. Elle s'annonce en France, où la façade somptueuse de l'Eglise gallicane dissimule des lézardes aussi profondes que menaçantes. Elle s'annonce par le progrès des lumières de la philosophie, de l'incrédulité qui battent en brèche la foi traditionnelle. Le terrain était prêt.

Y eut-il, pour déclencher le mouvement de 1789, un plan systématique et concerté ? Quelle part de responsabilité revient au grand dessein janséniste et à la Franc-Maçonnerie ? A ces deux questions, à la seconde surtout, M. Latreille donne une réponse aussi juste que nuancée, en excluant l'explication simpliste qu'accrédita le P. Barruel et les justifications parfois tendancieuses. « Comment, écrit-il, l'histoire accepterait-elle de réduire aux proportions d'un duel entre une secte, si étendue, si habile qu'elle soit, et l'Eglise catholique, la crise de la Révolution ? Un mouvement de l'étendue, de l'ampleur de celui qui éclata en France en 1789, pour se propager vingt-cinq ans durant, bouleversant au point de vue religieux le monde entier, ne peut s'expliquer que par des causes autrement profondes. Il serait absurde de présenter la maçonnerie comme l'agent satanique d'un renversement inopiné, réussissant presque à créer de toutes pièces un conflit, alors que depuis longtemps agissaient des causes de mécontentement et d'inquiétude ; le fléchissement du zèle religieux, les privilèges exorbitants d'une partie du clergé, la poussée de régalisme et d'hostilité contre Rome, la philosophie des lumières, en un mot une crise de conscience qui travaillait les Etats, même les plus catholiques, de l'Europe d'Ancien régime ». Cela ne signifie pas toutefois que la maçonnerie n'ait eu aucune part dans la genèse d'événement issus de causes si diverses. S'il n'y a eu aucun plan arrêté contre l'ordre religieux et social, elle a toutefois créé dans ses loges et autour d'elles une atmosphère favorable à la Révolution ; elle a fait « le lit de la propagande philosophique et rationaliste. Elle n'a pas été agencée pour cela ; mais elle s'est trouvée à point, comme un miroir qui refléterait, en les concentrant les rayons d'un foyer ardent... Que certains de ses dirigeants aient habilement visé ainsi à une revanche contre l'Eglise qui la condamnait, on le croit. Mais de là à supposer que les visées antireligieuses aient été le but essentiel de la maçonnerie au XVIII^e^ siècle, que le conflit ait été suscité par elle consciemment, il y a un grand pas. L'Eglise elle-même ne l'a pas franchi ». Telles sont les conclusions auxquelles aboutit M. L., après une longue, savante et minutieuse discussion.

La Révolution commence sous les auspices du Bas Clergé, des évêques libéraux, et de façon fort religieuse par une procession du Saint-Sacrement qui ouvre les Etats Généraux. Elle s'achemine progressivement vers la persécution et cherche à déchristianiser la France. De cette évolution lente, mais implacable, M. L. suit les progrès et détermine les causes. Sur la Constitution civile du Clergé, il écrit des pages définitives, qui reflètent le jugement unanime porté par les historiens de toutes les tendances ; mais il nous explique aussi les hésitations, les erreurs des prêtres qui se laissèrent entraîner dans le schisme aini que la mentalité révolutionnaire qui regardait les réfractaires comme des antipatriotes, complices de la contre-révolution et des envahisseurs étrangers.

Septembre 1792 amène avec les massacres de la première Terreur, les premières lois de proscription contre les insermentés. Mais la chute du roi entraîne bientôt la défaveur des constitutionnels eux-mêmes, leur persécution, l'institution des cultes révolutionnaires. Alors commence le mouvement de déchristianisation lancé par Hébert et combattu par Robespierre. Cette période de la Révolution reste encore la moins éclaircie. M. Latreille n'a pu utiliser le récent ouvrage de D. Guérin. *La lutte des classes sous la Première République*, qui nous apporte sur ce sujet les lumières discutables du marxisme le plus orthodoxe ; mais il critique avec vigueur les théories d'Aulard et de Mathiez, vraies et fausses, comme toutes les théories, qui transforment en système des points de vue partiellement justes. Avouons que Robespierre demeure énigmatique et que, dans sa tombe, il emporta son mystère. M. Latreille du moins souligne justement que, s'il s'oppose à la déchristianisation, s'il veut une religion pour le peuple, s'il croit à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, toutefois son culte de l'Etre suprême représente une réelle tentative d'exclure les religions positives et surtout le catholicisme.

La déchristianisation échoua devant la résistance du peuple et du clergé. A la survie de l'Eglise, l'auteur consacre des pages émouvantes ; celles qui concernent la vie des prêtres en exil, le ministère clandestin d'apôtres intrépides, le témoignage des martyrs méritent d'être particulièrement signalées.

Thermidor, qui abat un homme, n'entend pas mettre fin au système. La persécution se poursuit avec des alternances de fragile et précaire liberté ; elle gagne l'Italie avec la victoire des armées révolutionnaires. Alors s'oppose dans la péninsule la politique religieuse du Directoire foncièrement anticléricale et celle de Bonaparte, de plus en plus indépendant ; dans l'esprit du général s'é-